El liberalismo y su historia

Eric Voegelin

La tarea de esbozar la historia del liberalismo, aunque modesta, es difícil por razones metodológicas. Porque nos enfrentamos a la cuestión de si existe el liberalismo como un tema claramente definible y si este tema, de no ser claramente definible, puede tener una historia. Tocamos aquí un problema metodológico general. Toynbee, por ejemplo, abre su gran obra con la cuestión de si Inglaterra tiene una historia; el concluye que la nación inglesa como sociedad está tan estrechamente relacionada con la sociedad de la civilización occidental que no se puede escribir una historia inglesa sin adentrarse en la historia completa de la civilización occidental. Es en este sentido que surgen las preguntas de cómo delimitar el liberalismo y si este tiene una historia. Y surgen más agudamente porque el caso del liberalismo es mucho más complicado que el de Inglaterra. Porque incluso si algunas fases de la historia inglesa, por ejemplo, la Reforma, sólo pueden tratarse en relación con la historia europea general de la Reforma y la Contrarreforma, todavía hay largos períodos de historia aislada, específicamente inglesa. En el caso del liberalismo, circunscribir el tema a las sociedades nacionales «alemana, francesa, inglesa o americana» es apenas justificable. Porque todas las fases regionales del liberalismo son solo partes de un movimiento occidental común; y además, difícilmente este movimiento puede aislarse de otros movimientos que corren paralelos a él en el tiempo.

I

Hay que plantear las cuestiones metodológicas, porque en el transcurso de los últimos 30 años la imagen de lo que es el liberalismo ha cambiado por completo. Si observa una obra estándar más antigua, como la obra de Guido de Ruggiero de la década de 1920, encontrará que en ese momento, al final de la era liberal, el liberalismo todavía parecía ser un fenómeno fácilmente definible. Pero si observa la literatura más reciente, encontrará que el prototipo del trabajo de Ruggiero casi ha desaparecido; hoy en día, las cuestiones del liberalismo se plantean en contextos más amplios. Permítanme caracterizar brevemente tres de los trabajos más recientes para ver en qué dirección se mueve la investigación hoy.

Considere primero la obra de Franz Schnabel, el historiador de Munich, *Deutsche*

Geschichte im 19 Jahrhundert, que apareció en 1934. El segundo volumen contiene un tratamiento completo y penetrante del liberalismo. Aquí, si bien hay un capítulo dedicado al tipo-conceptual del liberalismo, la presentación histórica puede describir el fenómeno del liberalismo solo en el contexto de su lucha con otros movimientos del siglo XIX ── reacción, restauración, conservadurismo, socialismo, etc. se hace evidente que el liberalismo no es un fenómeno independiente; su esencia sólo puede describirse adecuadamente en términos de su confrontación con otros fenómenos.

Dos décadas después, en 1955, la obra de Joseph Lecler apareció en la *Histoire de la Tolerance au Siècle de la Reforme*. En esta excelente monografía sobre la historia de la tolerancia en la época de la Reforma, hay una investigación digna de mención sobre la génesis de las actitudes liberales a partir de los conflictos religiosos. Del conflicto entre las iglesias, y del conflicto de ambas iglesias con el estado, surgió una nueva actitud de tolerancia entre las iglesias y de ambas iglesias hacia el estado. Lecler remonta los comienzos de la actitud liberal a una situación en la que el antiguo tratamiento del liberalismo no suele buscarlos, a saber, el deseo de tolerancia que surgió de la experiencia de las guerras religiosas ── la idea de que la verdad de la cristiandad no puede ser salvada por iglesias que se exterminan unas a otras en aras del dogma, la idea de que las iglesias de alguna manera deben vivir juntas en una sociedad.

Finalmente, en su nuevo trabajo sobre *Die Dritie Kraft*, Friedrich Heer traza una línea importante de historia espiritual desde la ilustración de la época de Erasmus a principios del siglo XVI hasta el presente. Utilizando este enfoque de "tercer poder", Heer presenta la historia de un movimiento que buscó repetidamente estabilizar un orden liberal entre la revolución y la reacción, entre las alas de izquierda y derecha de los movimientos políticos circundantes de Europa. Surge la imagen del movimiento político secular del cual el liberalismo es una fase.

Estas breves indicaciones muestran hasta qué punto se ha articulado hoy el marco de problemas en el que se debe encajar al liberalismo. El contexto que rodea y da sentido al liberalismo va mucho más allá de lo que comúnmente se entiende por el liberalismo clásico, representado por John Stuart Mill.

II

La imagen del liberalismo cambia porque el liberalismo en si mismo cambia en el proceso de la historia. Y cambia porque no se trata de un cuerpo de proposiciones científicas atemporalmente válidas sobre la realidad política, sino más bien de una serie de opiniones y actitudes políticas que tienen su verdad óptima en la situación que las motiva, y luego son superadas por la historia y obligadas a hacer justicia a nuevas situaciones. El liberalismo es un movimiento político en el contexto del movimiento revolucionario occidental circundante; y su significado cambia con las fases del movimiento circundante. Su campo de claridad óptima es el siglo XIX, que es precedido y seguido por campos de claridad decreciente en los que se hace cada vez más difícil establecer su identidad. Podemos acceder mejor a este campo de significado en constante cambio si consideramos la expresión "liberal" en su punto de origen histórico y político.

Incluso si, como hemos visto, los inicios del liberalismo se remontan a principios del siglo XVI, la palabra "liberal" es, sin embargo, una creación relativamente tardía. Aparece por primera

vez en la segunda década del siglo XIX cuando un partido de las Cortes españolas de 1812 se llamaba a si mismo *Liberales*. Este fue un partido constitucional liberal que formó un frente contra los intentos de restauración. A partir de este comienzo, la expresión "liberal" entró en el vocabulario general europeo, y pronto se produjo en toda Europa la formación de grupos, partidos y movimientos liberales.

El primer uso de la expresión indica los problemas del liberalismo. La nueva actitud está tan estrechamente ligada a las actitudes a las que se opone que todo el conjunto de actitudes se convierte en una unidad de sentido que eclipsa cada uno de sus elementos. En la década de 1810 a 1820 surgen, paralelamente a la idea del liberalismo, las ideas del conservadorismo y de la restauración. Con *Le Conservateur* de Chateaubriand tenemos conservadorismo, y con *Restauration der Staatswissenschaft* de 1816 de Haller tenemos la idea de restauración. Dentro de una década surgen esos tres símbolos que en adelante designan movimientos y partidos, corren paralelos, están interrelacionados y se mantienen unidos en una unidad de significado por el hecho de que son tres modos de reacción al fenómeno de la revolución. El significado de los tres modos de reacción se define en relación con la revolución, de modo que sólo en su contexto las cuatro etiquetas «revolución, restauración, conservadorismo y liberalismo» pueden entenderse.

Pero incluso habiendo obtenido esta visión, todavía no podemos enunciar el significado de los cuatro símbolos con precisión, como en una definición conceptual. Porque en el proceso histórico, los elementos de los movimientos se mueven constantemente entre sí y cambian su significado. Permítanme indicar algunos cambios de significado.

En primer lugar, hoy "liberal" se ha convertido casi en equivalente a "conservador" y, de hecho, esto se debe a que el movimiento del liberalismo ha sido sobrepasado por nuevas olas de revolución más radicales, en oposición a las cuales juega el rol del conservadorismo; al igual que antes, en la década de 1810 a 1820, el conservadorismo fue conservador en oposición a la revolución y al liberalismo. Raymond Aron, por ejemplo, respondió a la pregunta sobre su actitud política diciendo que era liberal, es decir, conservador. Lo mismo podría decirse del economista von Hayek: es liberal, es decir, conservador con respecto al socialismo, al comunismo o a cualquier otra variante de la fase de la revolución que ha sobrepasado al liberalismo. El prototipo del "liberal a la vieja usanza" es hoy considerado conservador.

Otro cambio de significado ha ocurrido en Estados Unidos. En el vocabulario político estadounidense "liberal" significa generalmente, no el liberalismo europeo del siglo XIX, que hoy se considera conservador, sino, por el contrario, una actitud políticamente progresista. A grandes rasgos, se puede decir que en Estados Unidos el Partido Republicano se llama conservador, el Partido Demócrata, liberal-progresista. Pero lo que es conservador en el Partido Republicano es su liberalismo en el sentido europeo más antiguo, es decir, su oposición al socialismo, a la intervención estatal excesiva, etc.; mientras que el Partido Demócrata es liberal en la medida en que su programa tiende hacia el estado de bienestar, el capitalismo de estado y un énfasis decidido en los intereses de los sindicatos. El cambio de significado hacia la izquierda llega tan lejos que "liberal" se utiliza a menudo como sinónimo de "rosa" o "compañero de viaje". Este cambio de significado se hizo posible en América porque el liberalismo europeo del viejo estilo apenas existía allí en una forma distinta como movimiento político; y no se desarrolló porque América carecía del oponente al que se enfrentaba el liberalismo en Europa. En la primera mitad del siglo XIX, durante la heroica época de lucha del liberalismo europeo, Estados Unidos no tuvo que luchar contra los movimientos de restauración, un principio monárquico sobreviviente o una iglesia políticamente activa aliada con el

estado. Se hace evidente que el liberalismo puede asumir diversas funciones y matices de significado según el contexto social.

Se ha producido desde la Segunda Guerra Mundial un muy notable nuevo cambio de significado en el liberalismo. Si observa los frentes políticos de la posguerra «Alemania Occidental, Francia e Italia» notará una fuerza política que antes de la guerra no existía en esta extensión masiva: los partidos principales están estrechamente relacionados con las iglesias católica y protestante. Mediante la asimilación mutua, el liberalismo y esta nueva fuerza llegaron a un amplio acuerdo. Los liberales que fueron sobrepasados por la revolución se volvieron conservadores; y las organizaciones cristianas conservadoras se liberalizaron considerablemente. Se hizo posible un frente común contra el peligro común. Pero, nuevamente, el contexto social tiene su efecto y la dirección del desarrollo no es inequívoca. Cuando los partidos de afiliación católica o protestante se vuelven los portadores del liberalismo, entonces los liberales rígidamente secularistas pueden volverse aún más laicistas y más anticlericales ── pueden, como en Francia, moverse aún más bruscamente hacia la izquierda, ya que la posición liberal está ahora ocupada por conservadores, pueden incluso tender hacia el Partido Comunista, aunque de ninguna manera sean comunistas. Especialmente en Francia e Italia, el comunismo asumió la función anticlerical del liberalismo más antiguo, porque los viejos liberales se desplazaron hacia la derecha y se volvieron conservadores, en ocasiones con matices claramente cristianos.

Pero incluso esto no agota las complicaciones. Antes he señalado que todos los símbolos «liberalismo, conservadurismo, restauración» sólo pueden entenderse como modos de reacción contra la revolución. En la propia Francia, de nuevo en la década de 1810 a 1820, el liberalismo se apropió del símbolo de la revolución y lo hizo suyo. Consideremos este cambio de significado. En 1815, el liberal Charles Comte (que no debe confundirse con Auguste Comte) fundó el *Globe*. En este periódico, Comte desarrolló el programa de un liberalismo cuya tarea sería llevar a cabo la *révolution permanente*. ¿Qué es esta revolución permanente? Comte creía que había terribles males sociales bajo el *ancien régime* y que la revolución se produjo porque las reformas necesarias no se implementaron en el momento propicio. Si no se hace lo suficiente para satisfacer las demandas de justicia social, el resultado es la revolución. Si en el futuro deseamos evitar que se repitan los horribles acontecimientos, entonces lo que la revolución logró por infelices medios debe lograrse en el momento propicio a través de los menos desagradables medios de la reforma. La revolución debe volverse permanente en el sentido de que una política de reforma permanente y flexible domestica al terror revolucionario. Aunque cambió de nombre, la idea de Charles Comte perduró en la política liberal y, a través del liberalismo reformista del siglo XIX, se convirtió en lo que hoy en Estados Unidos se denomina "cambio pacífico". La idea del cambio pacífico, una política de adaptación oportuna a la situación social que, en la época de la revolución industrial, cambia muy rápidamente, se ha convertido hoy en una constante en todos los matices del liberalismo. Desde este punto de vista, el liberalismo se convierte en un método para llevar a cabo la revolución con otros medios menos destructivos.

Este liberalismo, por plausible y tentador que parezca, es débil porque subestima en gran medida los motivos y las fuerzas que subyacen a la revolución. De hecho, el liberalismo no domesticó los terrores de la revolución en absoluto, sino que se vio obligado a desempeñar en la era de los regímenes totalitarios el rol conservador. De hecho, Charles Comte vio correctamente que en el liberalismo hay algo de revolución, pero esa revolución va mucho más allá de lo que el liberalismo quiere. Esto se hace evidente en el curso de la revolución permanente en el siglo XX.

Trotski retomó la idea durante la fase revolucionaria que recientemente superó al liberalismo. Fue un agudo analista del movimiento revolucionario; Sabía que lo que se llama revolución (ya sea la revolución comunista de hoy o la revolución francesa de ayer, cuyo significado completo se comprende sólo hoy) es un movimiento, y que un movimiento vive en que se mueve. El revolucionario radical debe convertir la revolución en una condición permanente; no puede haber compromiso o estabilización de los logros en un punto definido. Porque tan pronto como se permite una meseta de estabilización, la revolución termina. Para mantener viva una revolución hay que llevarla más lejos; prospera con los disturbios, necesita un oponente permanente; debe encontrar obstáculos para ser superada por su asalto, etc. Si no hay más obstáculos, no más imperialistas o desviacionistas, la revolución muere por falta de cosas que atacar. La revolución sólo puede terminar si ha alcanzado su objetivo. Y esta es precisamente la intuición expresada por Trotski en su idea de *révolution permanente*: la revolución en el sentido moderno no tiene la intención de producir una condición estable; la revolución es la condición mental y espiritual de un acto que no tiene un objetivo racional. La revolución puede ser permanente porque su objetivo formal, que en el comunismo es una sociedad cuyos miembros se han convertido en superhombres, no se puede realizar. La revolución se vuelve permanente cuando el revolucionario plantea una meta que *ex definitione* no puede alcanzarse porque requiere la transformación de la naturaleza humana. La naturaleza inmutable del hombre constantemente pone obstáculos en el sendero hacia la meta paradisíaca. Si el objetivo de la revolución está definido por una filosofía gnóstica de la historia, entonces la acción revolucionaria no tiene un objetivo racional. Trotski entendió esta situación aunque la expresó de otra manera.

Me he ocupado de este cambio del significado de *révolution permanente*, no para presentar una curiosidad histórica, sino porque el problema de la revolución permanente está involucrado en el liberalismo, pues la idea de Charles Comte de que el objetivo de la revolución podría lograrse mediante un proceso constante de reforma sin los desagradables efectos secundarios pertenece a la clase gnóstico-utópica. Está íntimamente relacionado con la progresista idea del siglo XVIII, sostenida por Kant y Condorcet, de que un estado final de humanidad racional puede lograrse en un proceso de aproximación infinita. Pero esto no se puede lograr, porque el hombre no sólo es racional sino mucho más que eso. Por tanto, no es casualidad que el revolucionario comunista retomara del liberal su *révolution permanente*. Porque en el liberalismo también existe el elemento irracional de un estado final escatológico, de una sociedad que producirá mediante sus métodos racionales, sin perturbaciones violentas, una condición de paz eterna. El liberalismo también es parte del movimiento revolucionario que vive en la medida en que este se mueve. Desde Charles Comte hasta Trotski hay una línea de percepción creciente de que el movimiento de reforma, al que también pertenece el liberalismo, es un estado de cosas único en la medida en que su objetivo final no puede ser actualizado.

El entrelazamiento del liberalismo, la revolución y la restauración se aclarará con una breve reflexión sobre el homónimo más ilustre de Charles Comte, Auguste Comte. En el tercer volumen de su gran obra sobre *La Jeunesse d'Auguste Comte*, Henri Gouhier ha proporcionado un estudio digno de mención sobre "Revolución y Restauración". En este estudio, Gouhier plantea la cuestión de si Comte fue un liberal, un ejecutor de la revolución francesa o un fenómeno de la restauración. Y muestra muy sutilmente que esta pregunta puede responderse positivamente en cada caso. Porque el movimiento revolucionario francés llegó al extremo, se detuvo y luego se volvió retrógrado; el extremo que se considera aquí es el que sobrepasó al liberalismo en la fase revolucionaria más reciente. Lo que está en cuestión aquí se puede ver mejor en dos figuras, Robespierre y Hébert.

Durante la revolución Robespierre fue el representante del deísmo; Quería establecer un culto al *Etre suprême*, el ser supremo. Hébert creía que el deísmo era una concesión demasiado grande al cristianismo y al clericalismo; quería un *culte de la raison*. Para Robespierre eso era demasiado ateo. De los dos hombres, Robespierre era el revolucionario conservador, mientras que Hébert era el revolucionario radical que quería descartar por completo el contenido espiritual del cristianismo, incluso en la pálida forma del deísmo. Y ahora examinemos la posición de Comte en el contexto de esta tensión entre conservadurismo y radicalismo. En relación con Robespierre, Comte fue revolucionario; no quería retornar al deísmo y al culto del *Etre suprême*. Se convirtió en el fundador de una nueva religión, la *religion de l'humanité*. Así fue el sucesor de Hébert; quería deificar la razón y organizar la nueva humanidad en el espíritu de la razón deificada; fue el ejecutor de la revolución, un revolucionario radical contra todos los movimientos restauracionistas y liberales de su tiempo. Por otro lado, sin embargo, Comte también podría ser visto como conservador, ya que no quería en absoluto renovar el terror. De hecho, quería superar no solo el *ancien régime* sino también el populismo revolucionario de la comuna de París, cuyo representante había sido Hébert. Buscó una nueva forma de unir el contenido espiritual de la revolución con una organización conservadora. Quería un poder temporal de industriales unido con un poder espiritual de intelectuales bajo el pontificado de Comte. Ésta es la imagen remanente de una sociedad medieval, con los administradores en el lugar de los príncipes feudales y los intelectuales positivistas en el lugar del clero. A la vista de los acontecimientos posteriores, se podría decir que este es el modelo de un fascismo industrial bajo el liderazgo de una secta gnóstica. Visto desde este punto de vista, Comte era un conservador. Y, finalmente, está el Comte en el que los liberales de su tiempo se complacían. En la primera fase de su obra, denominada intelectual, atacó a la metafísica y a la religión desde su posición cientificista. A los liberales les agrada eso. Esa fue la fase en la que Comte se ganó la amistad de John Stuart Mill y Littré, y se volvió influyente internacionalmente. John Stuart Mill, en particular, fusionó con su liberalismo mucho de lo que tomó prestado de Comte. Pero los amigos liberales estaban asustados y enojados por la segunda fase, llamada religiosa, del trabajo de Comte, en la que quería producir una organización mundial de intelectuales positivistas y fundar la organización autoritaria como una nueva iglesia. Se produjo ahí una ruptura entre Comte y los liberales. Para nuestros propósitos, es ahora importante establecer que nunca existieron las dos fases en la vida y obra de Comte. Gouhier ha demostrado que las ideas de la llamada segunda fase estaban contenidas, al menos en líneas generales, en los primeros escritos de la década de 1820. Comte procedió de acuerdo con el plan y desarrolló gradualmente el concepto total de su primer período; el Comte liberal, el conservador y el revolucionario son una personalidad integral. Para los historiadores liberales de la segunda mitad del siglo XIX, sin embargo, este fenómeno era tan aterrador e incomprensible que inventaron las dos fases y llegaron a atribuir la segunda fase a una insania mental. La división en dos Comtes continúa incluso en el siglo XX: el primer Comte, el fundador de la sociología, todavía inspira las ciencias sociales neopositivistas; el segundo, el Comte religioso, ha sido reemplazado por el marxismo. Lo que asustó a los liberales en sus construcciones defensivas fue el elemento revolucionario radical en Comte, lo cual hizo demasiado dolorosamente evidente el contenido gnóstico del liberalismo también.

El comportamiento de los liberales hacia Comte ocasiona una reflexión fundamental. Comte agradaba a los liberales mientras atacaba la teología y la metafísica y abría la perspectiva de una sociología análoga a la física. Sin embargo, sabía que una imitación de los métodos de las ciencias naturales en las ciencias sociales no sustituye al orden espiritual y su simbolismo teológico-metafísico. Era consciente de que tenía que postular un orden espiritual alternativo para reemplazar

el orden espiritual al que atacaba como falso. Más allá del pensamiento que tenía en común con los liberales, estaba su comprensión de la dimensión espiritual que también, y sobre todo, debe encontrar su plenitud. Comte fue, de hecho, un auténtico revolucionario del espíritu; sabía que no era suficiente atacar la autoridad espiritual; y debido a esta conciencia del problema, fue un pensador más importante de lo que algún liberal haya sido alguna vez. Con esta diferenciación entre Comte y un mero liberal nos topamos con la razón por la que el liberalismo debe ser inevitablemente superado por la revolución espiritualmente mucho más poderosa. No se puede escapar de la revolución. Quien participa un tiempo en esta con la intención de jubilarse pacíficamente con una pensión llamada liberalismo, descubrirá tarde o temprano que la revolucionaria convulsión a destruir socialmente dañinas y obsoletas instituciones, no es una buena inversión para un pensionista.

III

Hemos hablado de la revolución del espíritu de la cual el liberalismo es una fase, y hemos visto que autores más recientes remontan los inicios del movimiento hasta el siglo XVI. El liberalismo clásico del siglo XIX tiene su lugar en este movimiento abarcador. Naturalmente, no es posible dar aquí una sinopsis de la historia del movimiento; el tema es tan vasto que una investigación de los detalles no revelaría nada más que la inutilidad del intento. Un esquema del modelo debe ser suficiente.

El movimiento revolucionario sigue su curso en grandes oleadas. En cada una de estas oleadas se puede distinguir, primero, el estallido real de la revolución; segundo, el contramovimiento y la organización de la resistencia; y finalmente, un período de inactividad y ajuste, de estabilización a un nuevo nivel, hasta el próximo estallido. Ahora podemos distinguir tres de esas ondas desde el siglo XVI. El primero comienza con la Reforma, que engendra la Contrarreforma. La segunda ola comienza con la Revolución Francesa, que convoca los contraataques de reacción y restauración. La tercera ola claramente comienza con la revolución comunista. Sin embargo, el contramovimiento correspondiente no está tan claramente definido, ya que la tercera ola ha reverberado mucho más allá de su centro occidental y se ha vuelto mundial en su efecto. La resistencia asume formas tan diferentes como la masiva reacción derechista, dentro de Occidente, del fascismo y el nacionalsocialismo (que tienen su propio carácter revolucionario), el movimiento de resistencia del mundo libre contra el comunismo (que, sin embargo, puede unirse en alianza con el comunismo contra el carácter revolucionario del fascismo y el nacionalsocialismo), y la oposición de un "Tercer Mundo" neutral (que no se puede delinear claramente, ya que está ensombrecido por el movimiento de liberación del colonialismo occidental).

A cada una de estas olas de movimiento y contramovimiento corresponde un fenómeno de estabilización. Con el agotamiento provocado por las guerras de religión surge una ideología única de estabilización, la llamada ley natural. Es un intento de basar un nuevo orden de la humanidad occidental en conocimientos adquiridos independientemente de la revelación y los dogmas de las iglesias. Grocio formuló la intención más claramente quizás cuando dijo que deseaba basar los principios de la ley natural en axiomas tan infalibles como los de las matemáticas. Por su propia naturaleza, el intento de construir las verdades sobre el orden humano y social *más matemático* tuvo que fracasar — el siglo de la ley natural fue inundado por la próxima ola de revolución. Después

de la revolución y la organización de la resistencia en las guerras de coalición, y después del período de reacción, sigue de nuevo un período de estabilización. La era del liberalismo quizás pueda caracterizarse mejor como este período de estabilización que corresponde a la era del derecho natural después de la primera ola revolucionaria. Nada se puede decir todavía sobre la estabilización después de la tercera ola revolucionaria — los enfrentamientos bélicos entre revolución y resistencia aún están en proceso y las complicaciones se han vuelto mundiales. Pero dentro del mundo occidental, los contornos de una estabilización pueden verse en la combinación de un concepto liberal de economía con una política del estado de bienestar. Esta estabilización tiene la característica adicional de que la degeneración espiritual fomentada por las ideologías, aunque de ninguna manera superada, ha sido notablemente aliviada por una tendencia a recurrir a las fuentes del cristianismo y de la *razón*.

IV

Hemos considerado al liberalismo como una fase del movimiento revolucionario; ahora debemos definir su contenido. Podemos utilizar como guía la clasificación de los cuatro aspectos del liberalismo en la *Deutsche Geschichte* de Franz Schnabel: los aspectos políticos, económicos, religiosos y científicos del liberalismo. Esta clasificación está orientada principalmente hacia la forma alemana de liberalismo; hasta cierto punto, es necesario enfatizar otros puntos si se va a aplicar a otras naciones occidentales.

El aspecto *político* del liberalismo se define por la oposición liberal a ciertos abusos, que deben ser eliminados. El liberalismo está sobre todo en contra del estado policía a la antigua; es decir, contra la usurpación del ejecutivo en los dominios judicial y legislativo; en la política constitucional los liberales exigen la separación de poderes. En segundo lugar, se oponen al antiguo orden social, es decir, a la posición privilegiada del clero y la nobleza. En este punto se aprecia la debilidad de una actitud política que está atada a la situación; tendremos más que decir sobre esto más adelante. Con el tiempo, cuando la clase trabajadora en ascenso se vuelve políticamente capaz de dirigirlo, el ataque a los privilegios se vuelve contra la propia burguesía liberal. En el curso del movimiento revolucionario, el ataque no puede terminar hasta que la sociedad se haya vuelto igualitaria. Y finalmente, el liberalismo se vuelve contra el lazo entre la iglesia (no importa cuál) y el estado; el movimiento se vuelve anticlerical.

Económicamente, el liberalismo significa la derogación de las antiguas restricciones legales que establecían límites a la libre actividad económica. No debería haber ningún principio ni motivo de actividad económica que no sea el iluminado interés propio. Se supone que las acciones emprendidas con un racional y anticipatorio interés propio, conducirán al orden armonioso en sociedad.

Un tercer frente es el *religioso*. Esto debe distinguirse de la actitud anticlerical cuyo objetivo es la separación de la iglesia y el estado. Más allá de esta exigencia constitucional, el liberalismo rechaza la revelación y el dogma como fuentes de verdad; descarta la sustancia espiritual y se vuelve secular e ideológico.

La posición *científica* del liberalismo no siempre puede separarse de su posición religiosa. Su esencia es la asunción de la autonomía de la razón humana inmanente como fuente de

conocimiento. Los liberales hablan de investigación libre en el sentido de liberación de las "autoridades", es decir, no solo de la revelación y el dogmatismo, sino también de la filosofía clásica, cuyo rechazo se convierte en una cuestión de honor, por su asociación con el escolasticismo medieval.

V

En todos estos cuatro aspectos, el liberalismo ha tropezado con dificultades. La batalla programática siempre podría librarse con éxito hasta cierto punto, solo para caer en una nueva dificultad, más grave que la superada. Debemos ahora mirar más de cerca el fenómeno del liberalismo siendo desbordado y paralizado.

La debilidad del liberalismo político es su creencia en el valor redentor de un modelo constitucional construido en oposición a la monarquía absoluta y el estado policial. Los pilares de la construcción son las demandas de derechos humanos básicos, la separación de poderes y el sufragio universal. Los tres requisitos no son axiomas sistemáticos; más bien, su conjunción es históricamente contingente. Los derechos humanos básicos son el sedimento, convertido en ley, del antiguo *jus divinum et naturale*, que obligaba a los gobernantes de la Edad Media y del Renacimiento, incluso si su cumplimiento de la obligación dejase mucho que desear. Usando la imagen del tesoro cultural hundido, se podría decir que son una lista de lo que se ha rescatado de los deberes del gobernante, cuyo fundamento religioso y metafísico ya no está permitido en un tiempo en que se ha perdido la sustancia espiritual. La demanda por la división del poder, que a menudo se toma como un tema principal del programa constitucional liberal, tiene un estatus ambiguo. En Europa, al norte de los Alpes, se convierte en el centro de atención después de finales del siglo XVII. Montesquieu había alabado como un modelo la práctica constitucional inglesa en las décadas posteriores a la Revolución Gloriosa; y las ideas de constitución mixta y de equilibrio de poderes, parcialmente influidas por el concepto de equilibrio en la nueva mecánica, aportan su dignidad teórica. Sin embargo, la práctica constitucional inglesa se desarrolló muy pronto, alejándose de la división de poderes hacia la soberanía del parlamento. Cuando en 1789 el principio de división de poderes se incorporó a la constitución estadounidense, dejó de estar presente en la constitución inglesa. La práctica constitucional inglesa actual se dio a conocer a un público más amplio solo después de mediados del siglo XIX por el trabajo de Bagehot. Por lo tanto, difícilmente se puede hablar de la división de poderes como una exigencia fundamental dentro del liberalismo; se trata más bien de un modelo de moderno, cuyo destino y reclamo de apoyo están condicionados por la situación coyuntural de información o ignorancia. Finalmente, el sufragio universal no fue originalmente en modo alguno un objetivo político de los liberales; era un elemento populista, y los viejos liberales intentaron sostener en oposición a este el principio de un sufragio de propiedad y educación. Solo bajo una presión política masiva desde abajo este devino gradualmente en una demanda liberal.

Un modelo constitucional que de modo tan manifiesto es históricamente contingente ha de conducir inevitablemente a dificultades, y causar daños severos cuando este se dogmatiza en una cosmovisión y son sus elementos elevados a artículos de fe. La catástrofe de su exportación a sociedades no occidentales queda expuesta a la vista quien quiera verla, pero no necesitamos mirar tan lejos. Dentro del propio Occidente, Europa ha sido conducida al borde de la destrucción por la

propaganda internacional contra, y a favor de la destrucción de, estructuras políticas que no corresponden al modelo del Estado nacional liberal, y por la locura de introducir sin transición el modelo a sociedades en las cuales este no ha sido producido. Especialmente, el malentendido de que los derechos humanos básicos incluye el privilegio de destruir ideológicamente el orden existente, ha tenido consecuencias mortales en sociedades sin una tradición política madura, tal como la alemana. Hoy el fuego escatológico del modelo está, si no extinguido, considerablemente apaciguado. Hoy sabemos que las sociedades no se vuelven libres a través de constituciones liberales, sino que las sociedades libres producen constituciones liberales y pueden funcionar en el marco de estas — una relación a la cual John Stuart Mill señaló enfáticamente.

Estrechamente conectado con el fracaso del modelo constitucional está el colapso del modelo económico. En su concepción inglesa, el modelo económico estaba originalmente ligado a la situación de una concentración relativamente baja de población y una economía predominantemente agraria. El modelo de la condición natural, a partir del cual Locke desarrolló su construcción constitucional, fue la sociedad de la América pionera, en la que cada cabeza de familia es un terrateniente y administra su parcela de tierra con su familia, ganándose la vida y produciendo un excedente. En el *Segundo Tratado de Gobierno Civil*, Locke formula el modelo de manera drástica: "Al principio, todo el mundo era América". Este arquetipo sobrevive vigorosamente en la resistencia jeffersoniana a la sociedad industrial. El original equilibrio armonioso de ciudadanos de igual potencial económico fue destruido por el desarrollo de la sociedad industrial. Surgió una nueva estructura de poder que el liberalismo agrario original no había tenido en cuenta. Cuando la sociedad se diferenció en capitalista y trabajador, el modelo de sociedad de ciudadanos libres e iguales fue superado por una realidad que empujaba hacia la crisis de la lucha de clases. Surgió la problemática ético-social, que luego de largas luchas políticas condujo a la introducción masiva de elementos socialistas en la estructura económica liberal.

La superación por la historia de la actitud antirreligiosa del liberalismo es tan conocida que será suficiente una breve indicación. El ataque liberal estaba dirigido contra el dogmatismo y la autoridad de la revelación. Si tan sólo pudieran eliminarse estas influencias sobre el pensamiento y la vida pública, entonces el ser humano libre ordenaría la sociedad racionalmente con su razón autónoma. Sin embargo, si en la práctica el cristianismo es expulsado con éxito de los hombres, estos no se convierten en liberales racionales sino en ideólogos. El orden espiritual indeseable es reemplazado no por el liberalismo sino por una u otra de las ideologías emocionalmente intensivas. Los liberales no previeron esto, porque su concepción de la razón inmanente ya había deformado tan gravemente la imagen del hombre que la problemática del espíritu y su trascendencia había desaparecido del campo visual. Políticamente, la ideologización del hombre, que fue fuertemente co-causada pero no intencionada por el liberalismo, tiene como resultado que el modelo constitucional liberal ya no puede funcionar. Si la mayoría de los votantes son comunistas y nacionalsocialistas, pueden formar el bloque mayoritario, lo que imposibilita el funcionamiento de la constitución, como hemos visto en la República de Weimar.

La problemática científica del liberalismo está muy relacionada con la religiosa. Técnicamente, para ser preciso, las preguntas sobre esta área son mucho más complicadas. Debemos estar satisfechos aquí con algunas sugerencias. Por lo que puedo juzgar, el concepto de razón autónoma e inmanente no causa ningún daño en las matemáticas y en las ciencias naturales matematizadas. Pero en las ciencias del hombre y la sociedad destruye la materia, porque el hombre es la *imago Dei* y participa con su esencia en el ser trascendente. Si se define la razón inmanente

como la esencia del hombre, la ontología como ciencia fundamental es destruida, y una ciencia social racional adecuada al sujeto ya no es posible. El resultado es la decadencia de las ciencias sociales que caracteriza el período liberal tardío y que ahora está siendo superada por la restauración de la *ratio* y de la ontología. Un ejemplo de la decadencia que hoy se está superando es el método de la relación del valor y el relativismo de valor que, como ideología, ha tenido tanto éxito mundial como el marxismo, el positivismo o el psicoanálisis. La esencia de la teoría del valor es la transformación de la jerarquía objetiva de los bienes, con su *summum bonum* de compleción trascendente, en postulados de valor humano. Se sostiene que la temática de las ciencias sociales está constituida por la relación con los valores actuales, mientras que la validez de estos valores sólo puede establecerse mediante postulados. Mientras el método se utilice en un medio cargado de tradición, el peligro no es tan obvio, ya que los "valores" permanecen relativamente cerca de la jerarquía objetiva tradicional de cosas. Pero si el método se aplica en una sociedad socavada e infestada de ideología, el resultado son tantas definiciones del objeto como posturas de valor ideológico haya. La ciencia colapsa en una apología de variadas ideologías. La consecuencia extrema fue traída ante mi atención en ocasión de un discurso en Heidelberg, cuando, durante la discusión, fui contrariado por un joven de la Escuela Alfred Weber, quien insistió en que para permanecer objetivo el científico social debe conducir su ciencia en el espíritu de la época, pues no existen criterios para elegir y ordenar el objeto de la investigación más que los valores reconocidos en su tiempo. Cuando este se coloca a si mismo fuera del espíritu de la época e introduce criterios ontológicos, entonces eso es subjetivismo. Así, sólo si uno arbitraria y subjetivamente adhiere a alguna ideología de la época uno es objetivo; si uno intenta encontrar bases objetivas para juicios sobre el orden social, es uno subjetivo. Se pueden dar ejemplos de opiniones similares en el ámbito de las ciencias sociales neopositivistas. Frente a esta destrucción radical de las ciencias sociales nos encontramos hoy ante el problema de su reconstrucción mediante la restauración de una ontología crítica.

IV

Permítame resumir el resultado de estas observaciones. Como fase del movimiento revolucionario, el liberalismo ha dejado un sedimento en la sociedad occidental contemporánea. Parte de este sedimento es la tendencia hacia la separación de la Iglesia y el Estado, que se originó en los siglos XVI y XVII, antes del período liberal en el sentido más estricto. Si bien no siempre requirió la separación formal de la iglesia y el estado, como sucedió en Estados Unidos, el trauma de las guerras religiosas requirió la resolución de que bajo ninguna circunstancia se permitiría que los conflictos organizativos o dogmáticos entre las iglesias alcanzaran un rango político tan alto en los asuntos públicos como para que la sociedad se dividiera en partidos de una guerra civil.

En esta resolución está implícita una actitud de tolerancia en la medida en que el estallido de hostilidades sólo puede evitarse si se acepta una sociedad religiosamente pluralista. Se ha implementado una política positiva de libertad religiosa y libertad de conciencia para todos, limitada únicamente por las costumbres de la sociedad y la ley penal. Una secta de adanitas, por ejemplo, a quienes su conciencia les informa que la verdad desnuda de Dios está mejor representada cuando uno camina desnudo por la calle, apenas sería tolerada. El caso no es ficticio: causó gran preocupación a Roger Williams en su religiosamente liberal Rhode Island. La poligamia también es

escasamente permitida; los mormones tuvieron que abandonar la poligamia cuando Utah fue aceptada en los Estados Unidos. Dentro de los límites indicados, se permitió que prevaleciera la tolerancia religiosa; y, donde aún está en duda, se le permite establecerse.

Otra parte del sedimento que dejó el liberalismo es una cierta resistencia «activada lenta pero decisivamente en casos concretos» a aquellos fenómenos sociales que fueron objeto específico del ataque del liberalismo durante su tiempo de lucha, especialmente las tendencias hacia una constitución dictatorial, e intentos de implementar socialmente una autoridad espiritual organizada.

Finalmente, podemos mencionar dos fenómenos más, que no pueden ser llamados parte del sedimento dejado por el liberalismo ya que apuntan, por el contrario, a la transformación del liberalismo bajo la presión de los acontecimientos históricos; sin embargo, hoy están tan profundamente arraigados en el liberalismo que pertenecen a la forma que ha tomado en la sociedad contemporánea. El primero es la absorción de las demandas ético-sociales en el liberalismo clásico. Esto ha producido esa amalgama que conocemos con varios nombres: *New Deal*, estado de bienestar, *Soziale Marktwirtschaft*, etc. El segundo fenómeno es que el liberalismo se está llenando de sustancia cristiana. Debemos tener cuidado de no sostener que la manera de recuperar la sustancia cristiana es siempre la más afortunada y promete un éxito duradero. Sin embargo, el fenómeno es tan vigoroso que en el período posterior a la Segunda Guerra Mundial los partidos cercanos a las iglesias pudieron convertirse en partidarios de la política liberal en tres de las principales naciones continentales —— Alemania, Francia e Italia.

A la luz de estas consideraciones podemos decir que, por un lado, el liberalismo tiene decididamente una voz en la situación política de nuestro tiempo; por otro lado, sin embargo, hoy las ideas de la razón autónoma e inmanente, y de el objeto autónomo de la ciencia económica son escasamente vivas y fecundas; así, el liberalismo clásico de sello secularista y burgués-capitalista puede ser declarado muerto.

• **Este ensayo fue adaptado de una conferencia pronunciada en la Academia Católica de Baviera y luego publicado por la misma (Würzburg, 1960).**

